



Archives de sciences sociales des religions

149 | janvier-mars 2010
Varia

L'instauration de la « guidance du juriste » en Iran

Les paradoxes de la modernité chiite

Constance Arminjon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21941>
DOI : 10.4000/assr.21941
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2010
Pagination : 211-228
ISBN : 978-2-7132-2253-5
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Constance Arminjon, « L'instauration de la « guidance du juriste » en Iran », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 149 | janvier-mars 2010, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21941> ; DOI : 10.4000/assr.21941

Constance Arminjon

L'instauration de la « guidance du juriste » en Iran

Les paradoxes de la modernité chiite

Outre les multiples transformations qu'elle a engendrées dans la société iranienne, l'instauration de la République islamique en Iran demeure intéressante pour le chercheur en sciences sociales dans la mesure où elle stimule la réflexion sur la modernité religieuse. En opérant la fusion des pouvoirs religieux et politique en la personne du juriste musulman, l'institution de la « guidance du juriste » (*wilāyat al-faqīh*) parut aller à rebours de la modernité entendue comme sécularisation. Or, loin d'être une simple réaction à un phénomène perçu comme étranger à l'islam, l'avènement d'un État fondé sur la guidance du juriste représenta une réponse dynamique des clercs chiites aux contraintes menaçant l'institution de l'autorité religieuse (*marja'īyya*).

De fait, la formulation de la doctrine de la *wilāyat al-faqīh* s'est inscrite dans une double temporalité : l'émergence de l'État centralisateur, sécularisant et fondé sur un principe d'identité collective déconnecté de la religion (l'État-nation) ; le long processus de développement de l'autorité des religieux chiites. Premier paradoxe donc : l'établissement de la guidance du juriste marque l'interaction entre l'évolution interne de la tradition chiite et la modernité apparaissant comme exogène.

Amorcé, dès le XIX^e siècle, sous la pression des ingérences européennes, le renforcement des États du Moyen-Orient se traduit par une limitation du rôle des religieux. Corollaire de l'affirmation de l'État, la sécularisation restreint progressivement le champ de compétence des oulémas et, partant, leur place dans la société. Cette tendance s'accroît à l'issue de la Première Guerre mondiale, avec la création de nouveaux États consécutive à l'effondrement de l'Empire ottoman et à l'avènement, en Iran, de la dynastie des Pahlavi. Mais c'est à partir des années cinquante qu'elle atteint son paroxysme : le défi posé aux autorités religieuses musulmanes est alors d'autant plus grave que le contrôle de l'État se conjugue avec l'influence croissante de systèmes sociopolitiques présentés comme des alternatives à l'islam. Tandis que l'un réduit le rôle des clercs, les autres battent en brèche l'autorité intellectuelle et morale de la religion.

Alors que l'expansion de la puissance de l'État dans la société se produit dans l'ensemble du monde musulman, la réponse des autorités religieuses chiites est spécifique en raison de l'histoire de leur communauté. À la suite de plusieurs bouleversements, depuis l'Occultation définitive du douzième Imâm, en 941, les fonctions dévolues aux oulémas par la doctrine chiite se sont considérablement accrues. L'extension des pouvoirs des religieux a été consacrée, au XIX^e siècle, par la mise en place de l'institution de l'autorité religieuse, la *marja'yya*, qui définit la relation entre les fidèles et leur guide – littéralement la « source d'imitation » (*marja' al-taqlid*) – en matière de préceptes religieux. Or, cette institution pouvait se prévaloir d'une autonomie financière vis-à-vis de l'État. De plus, durant le même siècle, le clergé avait commencé à jouer un rôle éminent dans les évolutions politiques et sociales, en particulier pour défendre l'islam face aux agressions étrangères. Cette relative indépendance aide à comprendre pourquoi et comment, au lieu d'aboutir à l'isolement sinon à la marginalisation totale des autorités chiites, la menace que représentent l'État et les idéologies laïques suscite une réaffirmation radicale du pouvoir des religieux. Percevant les institutions et systèmes d'organisation modernes comme emblématiques de l'aliénation de l'islam, certains clercs cherchent à élaborer une contre-société fondée sur la loi islamique.

En exil à Najaf, à la fin des années soixante, l'ayatollah Khomeiny conçoit la *wilāyat al-faqīh*, qui va devenir un principe constitutif de la République islamique iranienne. S'il entendait restaurer la tradition musulmane, l'auteur de *La Guidance du juriste*¹ cause, en réalité, un bouleversement tant dans le droit que dans la doctrine chiite de l'autorité. Tel est le second paradoxe que nous voudrions plus particulièrement souligner. Au lieu de marquer un retour au passé, l'invention et l'instauration de la *wilāyat al-faqīh* sont en réalité porteuses d'une série d'innovations. L'institution de la guidance du juriste implique tout d'abord un renouvellement et une métamorphose du droit chiite : innovation puisqu'elle introduit la question de l'État dans le droit religieux, métamorphose dans le sens où elle requiert la transformation du droit islamique en un droit public étatique. Or, l'institutionnalisation de la *wilāyat al-faqīh* et la pérennisation de l'État islamique iranien montrent que le nouveau régime a intégré certains des principes juridiques modernes contre lesquels il s'était érigé. La Constitution ainsi que le fonctionnement de l'État discernent les limites de la loi islamique et la nécessité de recourir à des principes autres.

La révolution menée dans le droit entraîne, parallèlement, celle de la doctrine chiite de l'autorité. En fait, comme ce fut le cas depuis l'Occultation, l'une et l'autre sont corrélées (Amir-Moezzi, Jambet, 2004 : 191 *sq.*). Même si on peut

1. Le titre complet de l'ouvrage est *La Guidance du juriste. Le gouvernement islamique*, en persan *Velāyat-e faqīh. Hokūmat-e eslāmī*. Publié en 1970, ce texte est souvent mentionné par la seule expression de *Gouvernement islamique*. La « guidance du juriste » désigne donc à la fois le titre de l'ouvrage de Khomeiny et l'institution religieuse-politique sur laquelle est fondée la théocratie islamique.

l'appréhender comme l'étape suprême du développement du rôle des oulémas, la *wilāyat al-faqīh*, qui consacre l'abolition de la dualité des instances, signifie un changement révolutionnaire dans la théorie de l'autorité. Outre le renouvellement du droit chiite, la doctrine de la *wilāyat al-faqīh* motive l'élaboration d'une floraison de théories de l'État, qui légitiment ou récusent celle-ci. Ultime paradoxe, les fondateurs de la République islamique font fi des objections de la plupart des *marja'* alors même qu'ils entendent asseoir l'autorité de leur institution.

Les transformations du droit chiite

Tout en prétendant remettre en vigueur la loi de l'islam, l'auteur de *La Guidance du juriste*, l'ayatollah Khomeiny, est à l'origine d'innovations nombreuses et de grande portée pour le droit chiite. Élaboré en référence au modèle idéal de la guidance des Imâms infaillibles, le droit islamique (*fiqh*) chiite s'est développé dans le sens d'une extension des compétences des juristes (*faqīh*, plur. *fuqahā'*). Pour pallier l'absence du dernier Imâm occulté, les *fuqahā'* ont cherché à assumer un nombre croissant de ses fonctions. C'est pourquoi la conception chiite du pouvoir, sous-tendue par la notion de l'autorité des Imâms, s'exprime nécessairement à la fois en termes religieux et juridiques (Amir-Moezzi, Jambet, *ibid.*) Si nous les distinguons pour la clarté de l'exposé, les évolutions du droit et de la doctrine de l'autorité sont donc indissociables. Bien que les fonctions des oulémas n'eussent cessé de s'accroître depuis la disparition du douzième Imâm, il paraissait impensable d'ériger un juriste au rang d'un Infaillible. Ainsi la doctrine de la *wilāyat al-faqīh*, bien loin de perpétuer une tradition menacée par la sécularisation, constitue une révolution.

La doctrine de la *wilāyat al-faqīh*

Même si l'on peut trouver les premières traces d'une théorie chiite de l'État dès le ² xvi^e siècle, il a fallu attendre Khomeiny pour voir utiliser le terme de gouvernement islamique dans un ouvrage de *fiqh*. Pendant un millénaire, l'idée d'un gouvernement propre à l'islam durant l'Occultation de l'Imâm infaillible n'avait pas été soulevée par les juristes chiites. Ces derniers s'étaient intéressés à des questions politiques partielles, mais n'avaient pas appréhendé pour elle-même la question de l'État et de ses fonctions. C'est pourquoi leurs conceptions politiques étaient dispersées dans divers domaines du droit (Kadivar, 2004 : introduction).

La question de l'État a été abordée de deux manières dans le droit chiite : négative et positive. Selon les tenants de la première conception, le droit ne comporte pas de méthode de gouvernement pour la période de l'Occultation.

2. Al-Muhaqqiq al-Karakī (m. 1534), *Jāmi' al-maqāsid fī sharḥ al-qawā'id*, Qom, 1409 A.H. [1988-1989], t. 11, p. 266.

Au contraire, les adeptes du second groupe ont déduit du droit une méthode de gouvernement et ont exposé des doctrines positives de l'État (*ibid.* : 44 *sq.*) Parmi eux, Khomeiny estimait non seulement qu'il était impératif de constituer un gouvernement islamique pour appliquer les préceptes de l'islam, mais également qu'un tel gouvernement n'était autre que la guidance ou autorité (*wilāya*) du juriste (*faqīh*) juste, investi par Dieu de toutes les fonctions du Prophète de l'islam. Si sa doctrine était révolutionnaire, la notion de *wilāyat al-faqīh* existait déjà, en fait, elle est polysémique : « Terme-clé de toute la doctrine imâmite, la *wilāya*, très difficilement traduisible, signifie *grosso modo* aussi bien le statut et la mission sacrés de l'imâm que l'amour, la fidélité et la soumission que le fidèle initié doit à son Guide divin. » (Akhavi, 1996).

Alors que la *wilāya* est originellement réservée aux Imâms, mais qu'il faut, dans la pratique, les suppléer depuis l'Occultation, les *fuqahā'* se chargent progressivement d'exercer la part de l'autorité relative au droit religieux. Au XVI^e siècle, sous les Safavides, la notion de délégation (*niyāba*) de l'imâm, est forgée : désormais, les oulémas peuvent légitimement présider les tribunaux religieux et collecter les taxes religieuses (Amir-Moezzi, 1993 : 63-81). Toutefois la notion reste obscure et n'est abordée que sous certains aspects dans différents chapitres du droit. La nature et l'étendue du rôle des oulémas demeurent donc incertaines et controversées. En outre, l'idée de *wilāyat al-faqīh* n'est pas considérée pour soi dans la littérature juridique.

Le premier juriste à examiner la *wilāyat al-faqīh* pour elle-même et à lui conférer un sens politique est Mollâ Ahmad Narâqî (m. 1830). Il divise le concept en deux en appelant « *wilāya* particulière » la *wilāya* de l'Imâm, et « *wilāya* générale » le pouvoir charismatique politico-religieux du juriste-théologien. Selon Narâqî, le *faqīh* est habilité à agir comme le successeur de l'Imâm. La formulation de la *wilāyat al-faqīh* par Naraqî montre que l'auteur envisage un gouvernement idéal par le juriste. Cependant rien n'indique clairement qu'il imagine un tel gouvernement comme un substitut du pouvoir en place (Moussavi, 1985). D'autre part, l'innovation qu'il avait forgée demeure marginale dans le droit chiite jusqu'à ce qu'elle soit réexaminée et mise en pratique par Khomeiny (Akhavi, 1996). De plus, bien que Naraqî soit un devancier, en jetant les bases d'une interprétation politique de la guidance du juriste, c'est le fondateur de l'État islamique iranien qui étend les compétences du *faqīh* de la guidance collective à la guidance absolue. Au lieu d'attribuer au corps des oulémas les fonctions de l'Imâm, il les octroie ainsi à un seul d'entre eux considéré comme prééminent (Arjomand, 1989). En exil à Najaf, le clerc iranien présente d'abord sa vision de la guidance du juriste sous la forme d'une série de cours, dispensés en 1969-1970. Le contenu de son enseignement est publié, en 1970, et intitulé *La Guidance du juriste. Le Gouvernement islamique*. Pour Khomeiny, la *wilāyat al-faqīh* signifie donc l'exercice par le juriste de la plénitude de la guidance de l'Imâm.

Il faudra pourtant attendre la rédaction de la Constitution de la République islamique – durant l'année 1979 – pour que la notion de *wilāyat al-faqīh* s'institutionnalise. Jusqu'alors, c'est la notion de « gouvernement islamique » qui avait cours.

Transformation révolutionnaire du fiqh

En conférant à un juriste suprême la plénitude des pouvoirs réservés aux Imâms, Khomeiny opère une révolution dans la théorie juridique. Puis, en instituant une forme d'État inconnue du droit islamique, les juristes au pouvoir métamorphosent celui-ci. Comparant les recueils de *fiqh* et les livres de lois de la République islamique – publiés chaque année par le Ministère de la Justice –, A. Schirazi constate non seulement la différence quantitative, mais les différences de nature entre les deux formes d'ouvrages juridiques. La première traite principalement du culte, des peines légales islamiques, des questions matrimoniales et commerciales, tandis que la part du droit public y est relativement peu importante. En outre, les solutions proposées sont trop primitives et inconsistantes pour répondre aux besoins d'une société moderne. Il faut donc recourir à divers procédés pour transformer la loi islamique en un droit étatique (Schirazi, 1998 : chap. 8 et 12). Parallèlement, les fondateurs du nouvel État doivent établir un système judiciaire pour lequel ils ne trouvent pas de principe dans le *fiqh*. L'histoire juridique du chiisme est marquée par le dualisme de l'organisation judiciaire. Depuis le début de la période abbasside, le droit public et l'administration de la justice pénale relèvent du souverain et de ses tribunaux, tandis que la science de la jurisprudence et de la charia (loi sacrée) se développe comme un « droit de juristes » et non de juges. Cette dualité traditionnelle est remplacée par un système unique placé sous le contrôle exclusif du clergé, la clé de voûte du dispositif étant l'institution de la *wilāyat al-faqīh* (Arjomand, 1993).

La transformation révolutionnaire du droit chiite signifie paradoxalement le triomphe de l'État sur la jurisprudence chiite. La révision constitutionnelle de 1988 montre ainsi que, pour surmonter la difficulté de concilier les exigences de l'un et de l'autre, l'ayatollah Khomeiny donne à l'État la prépondérance sur le droit chiite (Arjomand, 2001 : 301-332).

Renouveau de la doctrine de l'autorité

Innovations juridiques, l'introduction de la question de l'État dans le droit chiite et la délégation de tous les pouvoirs de l'Imâm à un juriste suprême impliquent dans le même temps un changement dans la doctrine chiite de l'autorité. En outre, l'élaboration de la doctrine de la *wilāyat al-faqīh* provoque un renouvellement sans précédent des théories de l'État. De surcroît, la création d'une institution concentrant les autorités religieuse et politique représente une mise en question de l'institution de l'autorité religieuse existante, la *marja'iyya*.

Rupture avec la conception traditionnelle de l'autorité

Selon la doctrine chiite traditionnelle, la fonction politique des Imâms était devenue vacante après l'Occultation du dernier d'entre eux (Arjomand, 1989). En affirmant que le *faqīh* qualifié doit jouir des mêmes pouvoirs que le Prophète de l'islam et l'Imâm Ali, Khomeiny fait un pas radical (1979 : 51-52) car il sous-entend, ainsi, que l'institution de la *wilāyat al-faqīh* est la continuation de l'Imâmat. Dans le texte de la Constitution de la République islamique de 1979, l'ayatollah Khomeiny est en effet présenté comme « l'imâm » (Arjomand, 1993). Exclusivement réservé aux imâms historiques du chiisme, ce titre fut porté par deux chefs politico-religieux, Mûsâ Sadr au Liban et Rûhollah Khomeiny en Iran (Amir-Moezzi, 1993 : 80). Si l'assimilation de ce dernier à un Imâm avait des conséquences politiques notables, elle avait également des implications théologiques en entraînant, effectivement, une érosion de la croyance au retour de l'Imâm de la fin des temps : le *Mahdī* (Enayat, 1983 : 174).

De plus, l'instauration de la guidance du juriste consacre l'abolition d'un système séculaire de répartition des fonctions d'autorité qui découlait de l'Occultation. Jusqu'à la formulation par Khomeiny de la *wilāyat al-faqīh*, il existait un consensus des oulémas sur la dualité entre droit religieux et affaires séculières. En vertu de ce principe, le souverain temporel et le juriste religieux avaient des autorités indépendantes l'une de l'autre (Kadivar, 2004 : 71-74). Dans ce schéma, le mandat des oulémas ne pouvait être étendu au-delà de la sphère religieuse légale (Arjomand, 1988 : 154). Par conséquent, au-delà des ambiguïtés des rapports entre souverains et religieux, chacun des deux groupes reconnaissait la légitimité de l'autre. Inversement, Khomeiny récuse la légitimité de la monarchie iranienne. Également partisan de la *wilāyat al-faqīh*, l'ayatollah Montazeri assure sans équivoque, durant les débats constitutionnels de 1979, que le principal objectif de la Loi fondamentale est d'abolir la dualité entre autorité politique et religieuse (Arjomand, 1993). Enfin, dans ce système dualiste traditionnel, l'autorité religieuse était dévolue collectivement aux oulémas. Dans cette perspective, ce sont les objections formulées par plusieurs guides religieux éminents contre la *wilāyat al-faqīh* qui représentent la voix de la tradition, et non la formule d'autorité défendue par Khomeiny (Arjomand, 1988 : 155-156).

Wilāyat al-faqīh et *marja'iyā*

Alors même qu'elle consacre le pouvoir politique du clergé chiite, l'institutionnalisation de la guidance du juriste est contestée par nombre des plus éminents guides religieux. Les débats qui ont lieu à l'occasion de la rédaction de la Constitution de la République islamique, en 1979, montrent que le principe de la *wilāyat al-faqīh* est loin de rallier l'unanimité des *marja'*. La plupart d'entre eux plaident pour un système de gouvernement où les oulémas joueraient un rôle mineur, sauf en matière légale et pour ce qui concerne directement l'islam

(Saffari, 1993). Ce paradoxe s'explique par des raisons à la fois théologiques et institutionnelles. Conformément à la tradition chiite, les *marja'* réfractaires n'admettent pas que le mandat des juristes puisse s'étendre au-delà de la sphère religieuse légale pendant l'Occultation. De plus, sous couvert de conférer la plénitude des pouvoirs aux clercs, la Constitution sape, en fait, l'autorité de l'institution religieuse. L'article 107 de la Loi fondamentale de 1979 stipule, en effet, que le Guide (*rahbar*) de la République islamique doit être un *marja'*³. Or, la confusion des instances dans le cadre de la *wilāyat al-faqīh* ne peut que porter atteinte à l'indépendance de la *marja'iyā* vis-à-vis de l'État, à laquelle les oulémas étaient en général attachés (Mervin, 2004).

D'autre part, le fait même d'octroyer une autorité absolue à un guide suprême va à l'encontre du fonctionnement de la *marja'iyā*. La mise en place de cette institution, au XIX^e siècle, avait poussé à définir les modalités de l'exercice et de la désignation de l'autorité religieuse. En particulier, la tradition offrait quelques exemples de *marja'* suprême unique – tels les ayatollahs Isfahânî (m. 1946) et Borûjerdî (m. 1961). Cependant, le processus d'« émergence » (*burūz*) du *marja'* se caractérise par son aspect informel. Si le candidat à la fonction de guide doit se distinguer parmi les religieux, il est aussi tributaire du soutien de ses fidèles (Walbridge, 2001 : 241-244). Le fonctionnement de la *marja'iyā* témoigne également d'une forte tendance à la décentralisation qui entraîne, par conséquent, le pluralisme de l'autorité religieuse (Mervin, 2004). Au regard de cette tradition, la désignation d'un *marja'* dans le cadre des institutions de l'État est donc plus que problématique (Mallat, 1993 : 77-78).

Innovations dans la théorie de l'État

Innovateur au nom de la tradition, le fondateur du premier État clérical chiite est, *ipso facto*, le précurseur d'un essor sans précédent de la réflexion politique au sein du chiisme. Ce paradoxe mérite une attention particulière, parce qu'il révèle l'ambivalence de l'élaboration de la modernité chiite. Comme elle donne force de loi à une vision inédite de l'islam, l'instauration de la guidance du juriste ne peut qu'entraîner un mouvement de relecture quasi inépuisable de la religion et de ses institutions. Qu'il s'agisse d'explicitier, de nuancer ou encore de récuser la doctrine de la *wilāyat al-faqīh*, une floraison de théories de l'État a ainsi vu le jour depuis la Révolution islamique. Or, à l'instar de Khomeiny, les auteurs de ces nouvelles théories ont conjugué des éléments de la tradition avec des principes étrangers à cette dernière. Ce faisant, ils attestent à la fois le pluralisme des voies du chiisme et le caractère dynamique de sa modernisation.

3. Le terme français « guide » renvoie à la fois aux termes arabe *marja'* et persan *rahbar*. Tandis que le *marja'* est une autorité religieuse dont la fonction a été instituée au XIX^e siècle, le *rahbar* est l'autorité politico-religieuse qui est l'instance suprême de la République islamique. L'ambivalence traduit en fait la confusion des rôles consacrée par l'institution de la *wilāyat al-faqīh*.

Pour présenter ces doctrines politiques, nous nous appuyons sur la classification établie par le clerc iranien, Mohsen Kadivar⁴, dans son ouvrage sur *Les Théories de l'État dans le droit islamique chiite* (2004). D'après l'auteur, celles-ci peuvent être appréhendées selon plusieurs critères : le principe de la légitimité politique, le statut du chef de l'État islamique ou encore les compétences de cet État. Mais le plus pertinent est de les aborder en fonction du principe de légitimité, bien que cet aspect ait été peu examiné dans le droit chiite (*ibid.* : 53-54). C'est en effet à ce prisme qu'apparaît le plus clairement la spécificité de chaque conception. À cet égard, quelque distance qu'ils marquent vis-à-vis de la tradition, tous les systèmes envisagés demeurent inscrits dans un cadre religieux. D'autre part, vu le nombre de variantes qui ont été inventées, nous exposons ici les modèles les plus typiques. Cette méthode est, en outre, justifiée par le fait que certains auteurs ont appréhendé l'État de diverses manières au cours de leur vie.

La première doctrine est celle de « l'autorité désignée collective des *fuqahā'* ». Elle comporte des points communs avec la suivante, mais en diffère à propos de l'étendue des compétences de l'État. Elle est définie par quatre piliers : l'autorité, la désignation par Dieu, le statut de juriste et les limites assignées au pouvoir. Détenteur originel de l'autorité (*wilāya*), Dieu a confié celle-ci durant l'Occultation au corps des *fuqahā'* qu'il a investis directement. Pourtant, bien que les juristes soient désignés collectivement, il ne peut y avoir qu'un dirigeant en même temps. Celui-ci doit être un *faqīh* juste, de même qu'il doit être de confession chiite imâmite, de sexe masculin, de naissance légitime et, enfin, doué de compétence. Si le mode de désignation demeure ambigu, il est hors de doute que les tenants de cette théorie ne concèdent à la population aucune part dans le choix ni dans la destitution du dirigeant de l'État. La sphère d'autorité de ce dernier se limite aux affaires politiques et sociales et n'est donc pas absolue. De surcroît, l'exercice du pouvoir est encadré par le droit religieux. Défendue dès avant la Révolution iranienne par les ayatollahs Borûjerdî, Gulpaygânî, et Muhammad Bâqir al-Sadr (dans *al-fatāwā al-wādiha*), cette doctrine était aussi celle de Khomeiny avant que la République islamique ne se stabilise (Kadivar, 2004 : 96-114).

L'autorité désignée absolue du *faqīh* : c'est la doctrine de l'ayatollah Khomeiny une fois la République islamique établie. Elle diffère de la précédente en ce qu'elle attribue des pouvoirs absolus à un juriste unique (Kadivar, 2004 : 126-129). Pour légitimer l'octroi de la plénitude des pouvoirs de l'Imâm au juriste, Khomeiny s'appuie sur des traditions chiites et sur une expression coranique – *ulū al-amr*, ceux qui détiennent l'autorité, sourate IV, verset 59 : « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu et obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité⁵ ».

4. Né en 1959, Mohsen Kadivar a suivi une solide formation religieuse à Qom. Il est devenu l'un des plus éminents clercs iraniens réformistes (Mervin, 2007 : 417-418).

5. Le Coran, traduction française par Denise Masson, Paris, Gallimard, 1967.

En général, les traditions citées par le clerc sont faibles et le sens qu'il leur attribue n'est pas celui que leur donnaient les juristes antérieurs (Mavani, 2001 : 183-201). En outre, les arguments de Khomeiny sur la subordination des juristes au *faqih* dirigeant sont pragmatiques plutôt que juridiques (Enayat, 1983 : 173).

L'auteur de *La Guidance du juriste* n'admet plus aucun accommodement avec la monarchie ni avec le constitutionnalisme, considérés comme étrangers à l'islam. Dans son esprit, l'État doit être une organisation jurisprudentielle destinée à faire appliquer la loi divine et non à légiférer (V. Martin, 2003 : 115-124). Tout d'abord, l'auteur assure que l'islam est indissociablement religion et politique et que seule une propagande hostile et une insigne négligence ont pu faire croire le contraire (Khomeiny, 1979 : 9-13).

Après avoir proclamé la nécessité de renverser les gouvernements corrompus et celle de l'unité des musulmans, Khomeiny définit la méthode spécifique du gouvernement islamique. « Le gouvernement islamique ne ressemble à aucun autre gouvernement actuellement en vigueur. [...] le gouvernement islamique est le gouvernement de la Loi divine sur le peuple. C'est ce qui constitue la différence fondamentale entre le gouvernement islamique et les autres gouvernements constitutionnels, monarchiques et républicains ; un autre fait capital est que dans ces régimes, les élus du peuple ou le monarque sont les législateurs, tandis que dans l'Islam, le seul législateur est Dieu, le Législateur sacré [...] dans l'Islam, le gouvernement signifie l'obéissance à la Loi, et seule la Loi exerce son autorité sur la société. » (1979 : 43-44)

– Les conditions à remplir pour devenir le chef de l'État islamique sont : la raison, la sagesse, la connaissance de la loi islamique et l'équité (*ibid.* : 48-49).

– L'exercice du pouvoir du *faqih* : le *faqih* doué des qualifications requises doit jouir des mêmes pouvoirs que le Prophète et l'Imâm Alî (*ibid.* : 51-52).

S'il mentionne les qualifications requises du dirigeant de l'État islamique, ainsi que les compétences dévolues à celui-ci, l'auteur de *La Guidance du juriste* ne donne aucune indication précise sur les institutions qu'il envisage. Visant à instaurer un État régi par la loi islamique et imprégné par l'islam fonctionnant comme une idéologie, il a gardé tout au long de sa vie une certaine flexibilité dans sa conception de l'État islamique. En définitive, bien qu'il ait révolutionné la pensée et la pratique politiques chiites, il n'a fait qu'esquisser celle de la nouvelle République. Il est revenu à l'ayatollah iraquien Muhammad Bâqir al-Sadr d'exposer une théorie complète de l'État fondé sur l'autorité absolue du juriste.

Le « califat » de la Communauté avec supervision de la *marja'iyya* : al-Sadr présenta en 1979 sa vision politique dans trois traités : *Le Califat de l'homme et le témoignage des prophètes*, *Les Sources de l'autorité dans l'État islamique* et *Note préliminaire de fiqh à propos de la Constitution d'une République islamique en Iran*. Les deux premiers ouvrages correspondent respectivement aux

plans théologique et philosophique, tandis que le troisième représente la mise en pratique de la théorie. C'est dans le verset 44 de la sourate V du Coran qu'al-Sadr trouve la légitimation non seulement de l'État islamique, mais aussi de l'institutionnalisation du rôle des oulémas dans un tel État. En raison de la signification que lui attribue le religieux iraquien et de la pluralité d'interprétations qu'il a suscitées, nous citons intégralement ce verset :

« Nous avons, en vérité, révélé la Tora où se trouvent une Direction et une Lumière. D'après elle, et pour ceux qui pratiquaient le Judaïsme, les prophètes qui s'étaient soumis à Dieu, les maîtres et les docteurs rendaient la justice, conformément au Livre de Dieu dont la garde leur était confiée et dont ils étaient les témoins. Ne craignez pas les hommes ; craignez-moi ! Ne vendez pas mes signes à vil prix. Les incrédules sont ceux qui ne jugent pas les hommes d'après ce que Dieu a révélé. » (Le Coran, *op. cit.*).

Dans son premier traité, al-Sadr cherche ainsi à établir un lien entre le Coran et la structure d'un État islamique : selon lui, la lignée de la *šahāda* (témoignage) est représentée par les Prophètes, puis par les Imâms et enfin par les *marja'*. À l'instar du philosophe gardien de la Cité platonicienne, le *marja'* perpétue le rôle des Prophètes et des Imâms chiites à la tête de la communauté. L'originalité de cette lecture du Coran apparaît pleinement quand on la compare avec les interprétations les plus influentes du ^{xx}e siècle : ni Rachid Ridâ ni Sayyid Qutb, ni, chez les chiites, Muhammad al-Husaynî al-Shîrâzî ou Muhammad Husayn Tabâtabâ'î, ne donnent au verset un sens politique. De plus, al-Sadr applique au texte un schéma institutionnel chiite, négligeant la référence à la Torah et donnant aux termes « maîtres » et « docteurs » respectivement le sens d'« Imâms » et de *marja'* (Mallat, 1993 : 64-66). Clairement inspiré par la victoire de la Révolution islamique en Iran, le traité sur *Les sources de l'autorité dans l'État islamique* recherche « le sens philosophique de l'islam dans l'Histoire ». Selon le texte, la finalité de l'État islamique est de tendre vers Dieu et les valeurs qui lui sont liées, et de libérer les hommes (*ibid.* : 62-69). L'ayatollah iraquien avait repris publiquement à son compte la doctrine de la *wilāyat al-faqīh* et proclamé son soutien au Guide de la Révolution iranienne.

Dans la *Note préliminaire de fiqh à propos de la Constitution d'une République islamique en Iran*, al-Sadr donne un contenu à ce qui n'est encore qu'un mot d'ordre : son ouvrage est en effet rédigé, le 4 février 1979, avant la victoire de la Révolution islamique. Il constitue une réponse de l'auteur à un groupe d'oulémas libanais sur le projet de constitution pour la République islamique iranienne. En juin 1979, les adversaires de la *wilāyat al-faqīh* présentent un projet de Constitution très proche de la Loi fondamentale de 1906. Ce projet, soutenu par l'ayatollah Charîatmadârî, prévoyait l'établissement d'un régime parlementaire fondé sur le multipartisme, avec un nombre défini d'oulémas au Parlement chargés de garantir le caractère islamique des lois. Il est rejeté, le 3 août, par l'Assemblée des experts au motif que l'échec de la Révolution constitutionnaliste était dû au refus d'appliquer la loi islamique. Dans le même temps, la *Note* d'al-Sadr circule en arabe et en persan, sert de base aux débats et est notamment utilisée comme référence

par les partisans de la *wilâyat al-faqîh*. De fait, les similitudes entre ce texte et les dispositions de la Constitution iranienne sont frappantes (P. Martin, 1987-1988 : 158-163).

Le traité expose les principes de l'État islamique :

- la souveraineté originelle réside en Dieu ;
- le juriste suprême est le représentant (*nā'ib 'āmm*) de l'Imâm ;
- la conduite de la nation est fondée sur la consultation (*šūrā*), encadrée par le contrôle du représentant de l'Imâm ;
- la notion de personnes « liant et déliant » – *ahl al-ḥall wa al-'aqd*⁶ –, mène à l'établissement d'un Parlement représentant la nation et émanant d'elle par élection.

Le principe de la souveraineté divine est posé comme un principe islamique de gouvernement. Il est délibérément mis en avant par contraste avec les théories occidentales. Al-Sadr rejette explicitement les théories « de la force et de la domination » (en référence à Hobbes), de la monarchie de droit divin, « du contrat social » (en référence directe à Rousseau) et « du développement de la société à partir de la famille » (en référence probable à *La famille* d'Engels) (Mallat, 1993 : 70-71). Le rôle central assigné au juriste est la garantie suprême du système : dans ce schéma, le *marja'* est l'ultime instance de décision. Cependant, le Guide⁷ n'est pas au-dessus des lois, puisque le régime est régi par la loi islamique. En outre, l'auteur de la *Note* envisage la séparation des pouvoirs (*ibid.* : 72-73). Tout en reconnaissant que Dieu est le détenteur originel de la souveraineté, al-Sadr concède aussi une certaine souveraineté au peuple – en termes islamiques, à la Communauté. Concrètement, al-Sadr admet qu'il appartient au pouvoir législatif d'élaborer des lois dans les domaines où « la Loi islamique n'apporte pas de réponse nette » et qui constituent une « zone de vide » (al-Sadr, 1987-1988 : 171).

La dualité des sources de souveraineté est le fondement d'une séparation des pouvoirs à deux niveaux. Dans la pratique, le contrôle de la nation s'exerce par l'élection du chef du pouvoir exécutif par le peuple, après confirmation par la *marja'iyya*, et par l'élection du Parlement. En conséquence, al-Sadr maintient le caractère du constitutionnalisme européen moderne, c'est-à-dire la séparation des pouvoirs. Mais l'originalité de son projet réside dans le second niveau de la séparation, la *marja'iyya*. Le Guide a des compétences à la fois judiciaires et exécutives et ses pouvoirs sont si étendus qu'ils sapent dans une certaine mesure

6. Cette expression qui signifie littéralement « ceux qui ont qualité de délier et de lier » désignait à l'origine les représentants de la communauté des musulmans qui, au nom de cette dernière, nommaient et déposaient les califes. Selon les modernistes et les réformateurs, les *ahl al-ḥall wa al-'aqd* sont identifiés tantôt avec l'ensemble de la communauté, tantôt avec la nation, ou le Parlement, ou encore le corps des oulémas (*Encyclopédie de l'islam*, nouvelle édition, Leiden, Brill, 1960, p. 272).

7. Voir note 3.

le principe de la séparation. C'est à cet égard que la contribution d'al-Sadr est capitale et novatrice : « À partir de l'avènement de l'époque de l'Occultation, la "marja'yya" a été le prolongement de l'imamat, comme celui-ci avait été le prolongement de la prophétie » (*ibid* : 167).

L'autorité élue et limitée du *faqīh* : esquissée auparavant dans les œuvres de Motahhari, cette conception fut élaborée par les juristes de Qom à la suite de la formation, en 1979, d'un Conseil d'examen définitif de la Constitution de la République islamique d'Iran. En particulier, elle fut théorisée par les ayatollahs Ja'far al-Subhānī, Ni'matollah Sālehī Najaf Ābādī et Hosayn 'Alī Montazerī (Kadivar, 2004 : 165-182 ; Akhavi, 1996 : 245-259). Nous présentons ici la version de Montazerī, qui est la plus exhaustive. Son œuvre, publiée en 1988, entend définir de manière systématique les fondements et les modalités de l'organisation de l'État islamique.

Comme chez tous les auteurs évoqués ici, la théorie de Montazerī repose sur le postulat que l'islam est indissociablement religion et État (1988 : I, 5). Cependant le religieux se distingue quand il soutient que l'instauration d'un État fondé sur la guidance du juriste est justifiée par la nécessité du gouvernement en tout temps et en tout lieu dans une société humaine (*ibid* : I, 89). C'est dans cette affirmation que réside l'un des aspects les plus déconcertants de la doctrine : à en croire l'auteur, tout – aussi bien la raison humaine que la Révélation – concourt à établir un régime clérical. Or, ce recours à une double légitimation est particulièrement troublant pour les esprits modernes habitués à distinguer radicalement les deux instances. Par ailleurs, comme Khomeiny et Muhammad Bāqir al-Sadr avant lui, l'auteur des *Études sur la guidance du juriste et le droit de l'État islamique* tend à occulter les divergences entre les branches de l'islam. Il convoque ainsi les plus grandes autorités musulmanes de l'Histoire, sunnites et chiites, pour étayer son propos selon lequel la *wilāyat al-faqīh* n'est pas une innovation des juristes chiites contemporains, mais au contraire l'institution islamique par excellence. Après avoir défini la source de légitimité du régime, Montazerī précise les qualifications requises du dirigeant de l'État. À l'instar de tous les partisans de la guidance du juriste, il affirme que le successeur des Imāms doit être un juriste musulman juste, compétent, de sexe masculin et doté en outre de diverses qualités morales (*ibid* : I, 287-350). Dans sa vision, l'Imāmat, institué par Dieu, se perpétue par l'élection du *faqīh* par la communauté (*ibid* : 405-417).

De même que les conditions pour accéder à la direction de l'État sont énoncées en termes strictement islamiques, les fonctions de l'État répondent à des impératifs religieux. Selon Montazerī, en effet, le rôle essentiel de l'État islamique ne consiste pas dans l'exercice de l'autorité sur les musulmans et leurs pays, mais plutôt dans l'application des dispositions de la loi islamique. En somme, le gouvernement islamique est un pouvoir exécutif chargé d'exécuter la loi islamique, et sa principale finalité est d'être au service de l'islam. On retrouve ici l'idée de Khomeiny selon laquelle l'État est une organisation jurisprudentielle.

Dictée par des motifs exclusivement religieux, l'élaboration d'un tel modèle politique semble aller exactement à l'encontre du type de l'État moderne. Or, Montazeri introduit dans son schéma l'un des principes distinctifs de celui-ci : la séparation des pouvoirs (Montazeri, 1988 : II, chap. 3 et 4). Toutefois, comme dans le projet de République islamique préparé par l'ayatollah al-Sadr, le système est à la fois contrôlé par le juriste suprême et rigoureusement assujéti à la loi islamique, de sorte que son fonctionnement diffère totalement de celui des régimes démocratiques modernes. La spécificité de l'État islamique se manifeste en particulier dans la conception des pouvoirs législatif et judiciaire. Suivant Montazeri, le fondement de la législation d'un État islamique réside dans les préceptes de Dieu, de même que la justice est appliquée selon la loi de l'islam. Pour éloignée qu'elle soit de la notion moderne d'un gouvernement séculariste et issu de la volonté d'un peuple souverain, la théorie politique de Montazeri emprunte à des principes non islamiques. À ce titre, elle illustre le caractère dialectique de la modernité dans le chiisme.

Contrairement aux tenants des quatre théories précédentes, les partisans de l'État islamique élu estiment que les juristes religieux ne sont pas habilités à exercer une autorité politique. Cette conception a été développée, notamment, par les ayatollahs libanais Muhammad Jawād Mughniyya et Muhammad Mahdī Chams al-Dīn : ces auteurs jugent que l'islam comporte une législation complète et, partant, qu'il est nécessaire d'établir un État selon ses principes. Mais, selon eux, la fonction des *fuqahā'* doit être seulement religieuse car un État fondé sur la légitimité divine sans intermédiaire ne peut exister pendant l'Occultation (Chams al-Dīn, 2000 : 210-211). Chams al-Dīn récuse nommément l'institution de la *wilāyat al-faqīh*, en affirmant que, pour des raisons tant théologiques que juridiques, elle ne peut représenter un équivalent de l'Imāmat. Tout projet politique doit prendre en considération le fait que la réalisation de l'Imāmat est réservée à un au-delà du temps humain, c'est-à-dire au retour du *Mahdī* (*ibid.* : 409-410). Par conséquent, la communauté est souveraine dans les limites de la loi islamique. De plus, tout en considérant que l'islam englobe religieux et politique, cet ayatollah assure qu'il n'existe pas de préceptes fixes en matière politique : en définitive, pourvu que le régime soit en accord avec les principes de la religion, il est islamique. Il n'y a donc pas lieu de s'attacher à définir des institutions précises.

Innovations par rapport à la tradition chiite, les théories politiques conçues à la suite de l'invention de la guidance du juriste décèlent toutes, à des degrés divers, des influences étrangères à l'islam. Même les auteurs les plus farouchement résolus à lutter contre l'aliénation par l'Occident moderne n'ont pu faire abstraction de certaines de ses catégories, comme en témoigne la transformation de l'islam en idéologie. *A fortiori*, la mise en pratique de la doctrine de Khomeiny a révélé l'intégration paradoxale de la République islamique dans la modernité.

L'institutionnalisation de la *wilāyat al-faqīh*

Créé dans le dessein de restaurer l'emprise de la loi de l'islam sur la société, l'État islamique iranien n'a pu voir le jour, ni se perpétuer, sans un recours à un droit étranger. Ainsi, F. Khosrokhavar et O. Roy (1999 : 72) ont-ils constaté l'« hétérogénéité » du droit iranien qui se manifeste autant dans la Loi fondamentale de la République fondée en 1979 que dans les lois ordinaires ou dans l'exercice de la justice. La Constitution de la République islamique recèle de nombreuses oppositions, dont deux fondamentales : la première oppose les éléments islamiques de la loi et les éléments laïques non islamiques ; la seconde apparaît entre les éléments démocratiques et les éléments non démocratiques. Elle découle du conflit entre les deux notions de souveraineté incarnées dans la Constitution – celle du *faqīh* et celle du peuple. La Loi fondamentale iranienne contient, en outre, une contradiction entre des éléments qui étayent la théocratie et des éléments anti-théocratiques (Schirazi, 1998 : 1). Pour pallier certaines contradictions, plusieurs dispositions ont été prises durant la première décennie de la République islamique. Nous abordons ici la version inaugurale de la Constitution, afin de montrer l'ambiguïté qui a présidé à l'élaboration d'un régime irréductiblement nouveau.

En premier lieu, la nature de l'État est ambivalente. Tandis que l'existence même d'une Constitution témoigne d'une référence à un principe moderne, la définition de l'État est formulée en termes islamiques. Le caractère islamique de la République iranienne est mentionné à la fois dans le préambule et dans les principaux articles du texte. Ainsi l'article 2 stipule-t-il, par exemple, que Dieu est souverain et législateur, et que la Révélation doit jouer un rôle fondamental dans la promulgation des lois. La loi islamique forme le fondement de la législation ou définit, à tout le moins, les limites au-delà desquelles la législation ne peut pas aller. De plus, la Loi fondamentale assigne des fonctions islamiques à tous les organes de l'État. Par ailleurs, la politique étrangère de la République islamique est conçue d'après l'idée que tous les musulmans appartiennent à une même communauté, ce qui va à l'encontre du principe d'État-nation (Schirazi, 1998 : 8-11).

Bien que la Constitution invoque conjointement les principes de la *wilāyat al-faqīh* et de la souveraineté populaire, les exigences respectives de l'une et de l'autre paraissent difficilement compatibles (Schirazi, 1998 : 12-15 ; Milani, 1993 : 360-362). Le texte définit, en effet, la République islamique comme un État gouverné par un juriste religieux. Aux termes de l'article 5, le juriste qualifié ou un conseil de juristes sont habilités à gouverner tant que le douzième Imâm est occulté. La Constitution réserve non seulement le poste de dirigeant, mais aussi d'autres positions importantes aux juristes chiïtes, notamment dans le Conseil des gardiens et dans l'Assemblée des experts – le premier étant chargé de contrôler la conformité des lois votées avec l'islam, la seconde de désigner le Guide suprême de l'État. Parallèlement, la Loi fondamentale proclame la souveraineté du peuple. Pourtant, même si ce dernier n'est pas appréhendé selon les

normes démocratiques du pluralisme mais plutôt comme une communauté homogène d'individus unanimes, la vision de la volonté du peuple contredit la notion de la « guidance du juriste ». Celle-ci suppose, en effet, que le pouvoir politique émane de Dieu seul et qu'il est transféré aux juristes religieux.

L'ambivalence de la souveraineté est, enfin, accentuée par l'organisation des pouvoirs : la dualité des sources d'autorité (souveraineté divine et souveraineté du peuple) fonde une séparation des pouvoirs à deux niveaux. En disposant que le contrôle de la nation s'exerce par l'élection du chef de l'exécutif et par l'élection du Parlement, la Constitution maintient le caractère du constitutionnalisme moderne, c'est-à-dire la séparation des pouvoirs. Mais l'ensemble du système est supervisé par le *faqih* suprême, de sorte que le mécanisme de la séparation des pouvoirs se trouve entravé (Mallat, 1993 : 72-73).

Après la fondation de la République islamique, la nécessité de pérenniser l'État a révélé d'autres distorsions. Nonobstant l'ambition d'une islamisation totale du régime, le gouvernement n'a pu abolir entièrement le système juridique antérieur. Comme le remarquent F. Khosrokhavar et O. Roy, « le système légal actuel [de l'État iranien] juxtapose deux logiques juridiques, l'une d'inspiration moderne et l'autre issue de l'islam. » (1999 : 72-73). Ainsi, de même qu'il a fallu emprunter des éléments fondamentaux à des sources non islamiques pour élaborer la Constitution, il a été nécessaire de recourir au droit non musulman dans les domaines administratif, financier et de l'emploi, ainsi qu'en matière de droit international et même de droit pénal. Or, l'inadéquation de la loi islamique aux besoins du gouvernement a été de plus en plus ouvertement admise par les juristes (Schirazi, 1998 : 167-171). Au-delà des intentions et des déclarations rhétoriques, le fonctionnement du régime islamique iranien n'a pas pu s'abstraire des exigences du siècle. En dépit de son ambivalence, l'usage par les clercs d'un nouveau vocabulaire politique traduit une certaine assimilation des catégories modernes. Surtout, la pratique du pouvoir montre que les fondateurs de la République iranienne ont su s'inscrire dans la modernité. Sous cet angle, force est de souscrire au constat de J. Cole qui affirme la « modernité de la théocratie » (2002 : 189-192).

En allant à l'encontre de la sécularisation à l'œuvre dans leurs sociétés, les autorités religieuses chiites ont paradoxalement contribué à enraciner le chiisme dans la modernité. À l'appui d'une longue évolution interne, le clergé a pu non seulement résister aux défis imposés par les États et idéologies laïcs, mais occuper une fonction qu'il n'avait jamais exercée. De fait, inspirée par la volonté de perpétuer la tradition musulmane, l'institutionnalisation de la « guidance du juriste » en Iran a bouleversé significativement le cours de cette dernière. Dans le dessein de restaurer l'influence de l'islam, l'ayatollah Khomeiny a conjointement métamorphosé le droit islamique et révolutionné la doctrine chiite de l'autorité. Innovation radicale, la théorie qui confère la plénitude des pouvoirs religieux et politique de l'Imâm à un juriste prééminent a ouvert une nouvelle ère pour la pensée politique chiite. Puisqu'elle s'est imposée comme une réaffirmation de la tradition,

la doctrine de la *wilāyat al-faqīh* a suscité un courant intarissable de relecture de la religion et de ses institutions.

Or, de même que la théorie développée par l'ayatollah Khomeiny représentait une adaptation dialectique à la modernité, les conceptions politiques, dont elle stimulait l'élaboration, intégraient des éléments islamiques et modernes. À plus forte raison, l'instauration puis la pérennisation de l'État fondé sur la guidance du juriste ont obligé les dirigeants de la République islamique iranienne à conjuguer des principes forgés en islam et ailleurs. En formulant, à la lumière de leur propre histoire, des réponses aux problèmes du siècle, auteurs et gouvernants se sont donc inscrits à la fois dans leur tradition et dans la modernité... au risque de paraître originaux au regard de l'une et de l'autre. En définitive, l'élaboration de la modernité dans le chiisme atteste la pluralité de ses voies et incite à envisager la modernité religieuse elle-même comme plurielle.

Constance ARMINJON

Doctorante au CEIFR – EHESS

constancearminjon@yahoo.fr

arminjon@ehess.fr

Bibliographie

- AKHAVI Shahrough, 1996, « Contending discourses in Shi'i law on the doctrine of Wilāyat al-faqīh », *Iranian Studies*, 29/3-4, pp. 229-268.
- AMIR-MOEZZI Mohammad-Ali, 1993, « Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain : tradition et idéologisation », in Patlagean E. et Le Boulluec A., (éds.), *Les Retours aux écritures. Fondamentalismes présents et passés*, Louvain, Paris, Peeters, pp. 63-81.
- AMIR-MOEZZI Mohammad-Ali, JAMBET Christian, 2004, *Qu'est-ce que le shi'isme ?* Paris, Fayard.
- ARJOMAND Said Amir, 1988, *The Turban for the Crown. The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford, Oxford University Press.
- , 1989, « The Rule of God in Iran », *Social Compass*, 36-4, pp. 539-548.
- , 1993, « Constitution of the Islamic Republic », *Encyclopaedia Iranica*, VI, pp. 150-158.
- , 2001, « Authority in Shiism and constitutional developments in the Islamic Republic of Iran », in Brunner R., Ende W., (eds.), *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Leiden, Brill, pp. 301-332.
- CALDER Norman, 1982, « Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition », *Middle Eastern Studies*, 18-1, pp. 3-20.
- CHAMS AL-DĪN Muhammad Mahdī, 2000, *Nizām al-hukm wa al-idāra fī al-islām* [Le système du pouvoir et de l'administration dans l'islam], Beyrouth, al-Mu'assasat al-duwaliyya lil-dirāsāt wa al-našr.
- COLE Juan, 2002, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shiite Islam*, London, New York, I.B. Tauris.

- ENAYAT Hamid, 1983, « Iran: Khomeyni's Concept of the "Guardianship of the Jurisconsult" », in Piscatori J. P., (ed.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 160-180.
- KADIVAR Mohsen, 2004, *Nazariyyât al-dawla fî al-fiqh al-chî'î* (Nazariyyehâ-ye dowlât dar feqh-e chî'î [Les Théories de l'État dans le droit islamique chiite], 1998), Beyrouth, Dâr al-Hâdî.
- KHOMAYNI Rûhollâh, 1979, *Pour un gouvernement islamique (Velâyat-e faqîh. Hokûmat-e eslâmî, 1970)*, Paris, Fayolle.
- KHOSROKHAVAR Farhad, ROY Olivier, 1999, *Iran : Comment sortir d'une révolution religieuse*, Paris, Seuil.
- MAILLAT Chibli, 1993, *The Renewal of Islamic Law. Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MARTIN Pierre, 1987-1988, « L'État islamique et la "Marja'iyya" », Introduction à *Note préliminaire de fiqh à propos de la Constitution d'une République islamique en Iran*, *Cahiers de l'Orient*, 8-9, pp. 158-163.
- MARTIN Vanessa, 2003, *Creating an Islamic State. Khomeini and the Making of a New Iran*, London, New York, I. B. Tauris.
- MAVANI Hamid, 2001, « Analysis of Khomeini's Proofs for al-Wilâya al-Mutlaqa (Comprehensive Authority of the Jurist) », in Walbridge L. S., (ed.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, Oxford University Press, pp. 183-201.
- MERVIN Sabrina, 2004, « Les autorités religieuses dans le chiïsme duodécimain contemporain », *Archives de sciences sociales des religions*, 125, pp. 63-77.
- , 2007, « Mohsen Kadivar, un clerc militant et réformiste », in Mervin S., (éd.), *Les mondes chiïtes et l'Iran*, Paris, Beyrouth, Karthala, IFPO, pp. 417-430.
- MILANI Mohsen M., 1993-1995, « Power Shifts in Revolutionary Iran », *Iranian Studies*, 26-3-4, pp. 359-374.
- MONTAZERÎ Hosayn Alî, 1988, *Dirâsât fî wilâyat al-faqîh wa fiqh al-dawlat al-islâmiyya* [Études sur la guidance du juriste et le droit de l'État islamique], Beyrouth, al-Dâr al-islâmiyya.
- MOUSSAVI Ahmad Kazemi, 1985, « The Establishment of the position of Marja'iiyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community », *Iranian Studies*, 18-1, pp. 35-51.
- ROSE Gregory, 1983, « *Velâyat-e Faqîh* and the Recovery of Islamic identity in the thought of Ayatollah Khomeyni », in Keddie N. R., (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven, London, Yale University Press, pp. 166-188.
- AL-SADR Muhammad Bâqir, 1979a, *Manâbi' al-qudra fî al-dawlat al-islâmiyya* [Les sources de l'autorité dans l'État islamique], Beyrouth, Dâr al-Ta'âruf.
- , 1979b, *Khilâfat al-insân wa shâhâdat al-anbiyâ'* [Le califat de l'homme et le témoignage des prophètes], Beyrouth, Dâr al-Ta'âruf.
- , 1979c, *Lamha fiqhiyya tamhidiyya 'an machrû' dustûr al-jumhûriyyat al-islâmiyya fî Îrân*, Beyrouth, Dâr al-Ta'âruf.
- , 1987-1988, « *Note préliminaire de fiqh à propos de la Constitution d'une République islamique en Iran* » [Lamha fiqhiyya tamhidiyya 'an machrû' dustûr al-jumhûriyyat al-islâmiyya fî Îrân, 1979], *Cahiers de l'Orient*, 8-9, pp. 165-178.
- SAFFARI Said, 1993, « The Legitimation of the Clergy's right to rule in the Iranian Constitution of 1979 », *British Journal of Middle Eastern Studies*, 20-1, pp. 64-82.

- SCHIRAZI Asghar, 1998, *The Constitution of Iran*, London, New York, I. B. Tauris.
- WALBRIDGE Linda S., 2001, « The Counterreformation. Becoming a Marja' in the Modern World », in Walbridge L. S., (ed.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, Oxford University Press, pp. 230-246.
- WALBRIDGE Linda S., (ed.), 2001, *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, Oxford University Press

Résumé

Consacrant la fusion des pouvoirs religieux et politique, l'instauration en Iran d'un régime fondé sur la « guidance du juriste » (wilāyat al-faqīh) parut aller à contresens des évolutions modernes. Inspirées par la volonté de restaurer la tradition musulmane, la conception et l'application d'une telle doctrine constituèrent pourtant une rupture radicale dans l'histoire du chiïsme et inaugurèrent à leur tour un renouvellement sans précédent du droit et de la pensée politique chiïtes. Ces paradoxes de l'élaboration de la modernité chiïte incitent à appréhender la modernité religieuse elle-même comme plurielle.

Mots-clés : modernité, chiïsme, République islamique iranienne, wilāyat al-faqīh, marja'iyya.

Abstract

By merging religious and political powers, the institution of a régime founded on the "guardianship of the Jurist" (wilāyat al-faqīh) in Iran seemed to go against modern trends. However, notwithstanding the purpose of reviving the Islamic tradition, the conception and implementation of such a theory marked a radical break in the history of shi'ism, and thus brought about an unprecedented renewal of Shi'i law and political thought. These paradoxes in the working out of Shi'i modernity urge to consider religious modernity itself as a plural phenomenon.

Key words: modernity, shi'ism, Islamic Republic of Iran, wilāyat al-faqīh, marja'iyya.

Resumen

Consagrando la fusión de los poderes religiosos y político, la instauración en Irán de un régimen fundado sobre la "guía del jurista" (wilāyat al-faqīh) pareció ir en dirección contraria de las evoluciones modernas. Inspirados en la voluntad de restaurar la tradición musulmana, la concepción y la aplicación de una doctrina semejante constituyeron sin embargo una ruptura radical en la historia del chiísmo e inauguraron a su vez una renovación sin precedente del derecho y del pensamiento político chiítas. Estas paradojas de la elaboración de la modernidad chiíta incitan a aprehender la modernidad religiosa misma como plural.

Palabras clave: República islámica de Irán, modernidad, Chiísmo, wilāyat al-faqīh, marja'iyya.